



Arrels precristianes del pessebre de Nadal

Autor: Jordi Bilbeny

Data de publicació: 21-12-2015

Les figuretes dels nostres pessebres són fruit de la invenció popular o tenen un origen religiós que es remunta als orígens dels temps, molt abans del naixement de Crist?

De la Roma antiga als nostres dies

Tot i que a primer cop d'ull el pessebre pot semblar un espai cent per cent cristià, creat, mercès a l'impuls de Francesc d'Assís, la mitjanit de Nadal de l'any 1223 per a la glorificació del naixement de Jesús, el cert és que aquesta mena de representacions figurades ja es donaven amb molta anterioritat. Segons En Pepe Rodríguez, en el seu llibre *Mitos y ritos de la Navidad*, els pessebres “van arrencar, més o menys, al mateix temps que l'Església Catòlica va començar a tenir el control de l'ortodòxia cristiana després del concili de Nicea (325)”. I, així, en un tros de sarcòfag de la primera meitat del segle IV ja hi trobem representada l'adoració dels pastors, el bou i la mula. I en un altre fragment del mateix segle, descobert a Barcelona, hi figura una escena de l'Epifania, amb la Mare de Déu, el Nen i els Reis.

En Ramon Violant i Simorra, en el seu imponderable estudi *El Llibre de Nadal*, ha recollit les dades d'aquests pessebres primitius i anteriors al segle XIII. N'hi ha constància a Arles, en un altre sarcòfag; “així com altres sobre una massa o pasta de vidre del segle VII de la col·lecció Vittori, sobre un ivori de la Trona de Ravenna i sobre d'una columna del cimbori de Sant Marc a la Provença.

Sarcòfag de la Nativitat. Cripta de l'Església de Sant Honorat. Arles

“Així mateix, en un brodat de seda del Tresor del Sancta Sanctorum de Letran, dins una mena de medalló orlat per una garlanda de fullatge roig i groc, també apareix una graciosa escena de la Nativitat”. I conclou, que a Catalunya, “l'escena del misteri de la nit de Nadal, apareix en el nostre art medieval, esculat en algun capitell”.

Sembla, doncs, a vista de tot plegat, que Francesc d'Assís, en sol·licitar autorització al Papa Honori III per realitzar el

seu pessebre, no va inventar re, sinó recollir alguna mena de tradició popular o marginal i modernitzar-la amb l'exquisidesa i misticisme religiós que tant el van caracteritzar. D'aquest parer seria En Joan Amades, car ell ja considerava "el seràfic patriarca d'Assís com un notable i important propulsor de la difusió del pessebre, però no pas com el seu fundador". Si a això hi afegim que una llegenda va escampar que la imatge de pedra del Nen Jesús es va convertir, per raó d'un miracle, en un nen viu, podrem entendre encara més l'èxit de la propagació i l'arrelament d'aquella iniciativa nadalenca.

Amb tot, el que En Pepe Rodríguez no té en compte és que ja entre els romans, en aquestes mateixes dates, hi havia el costum de fer unes representacions amb els déus de la llar, que eren guarnits de verd i amb candeles a fi de recordar i evocar els avantpassats difunts. Segons la María Pérez Ruiz, que ha estudiat aquestes divinitats casolanes en un estudi intitulat «El culto en la casa romana», "entre les divinitats més representades als lararis es troben Mercuri, Hèrcules, Fortuna, Bacus o Venus", per bé que també assegura que "tots els déus del panteó romà eren susceptibles d'aparèixer representats a les capelles domèstiques". És a dir, que entre els romans ja es donava una representació escènica familiar amb les figures de les seves divinitats. Tenint això en compte, En Joan Soler i Amigó, ha consignat amb gran encert, a la seva Enciclopèdia de la Fantasia Popular Catalana, que "el pessebre casolà esdevé com un santuari domèstic, mena de continuïtat dels lararis romans".

Larari romà amb Mercuri, els Lars, Geni i el déu Penat

Si, doncs, els pessebres vinguessin a ser la continuïtat de les representacions dels déus precristians, aquests, ¿només serien els dels romans? ¿No hauria quedat un pòsit religiós a la Península Ibèrica que ens permetés parlar d'aquest mateix contínuum, però a través de les divinitats ibèriques o de les seves plasmacions simbòliques? Jo crec que sí; que aquesta influència es pot resseguir, a nivell social, en el primer teatre sagrat i, a nivell familiar, en el pessebre. I que els elements de l'un i de l'altre s'entrecreuen amb una gran facilitat.

El bou i la mula

Per posar tan sols un exemple, és ben sabut que antigament les representacions de la Patum es feien a l'interior de l'església i que constituïen un element més de la festivitat del Corpus. Ara bé: tant a la Patum com a les processons de Corpus, la Mulassa –Mula fera o Mula guita– tenia un paper especial. A més, el Bou del Corpus era també un dels entremesos que anava a la processó, al costat de la Mula. No sabem encara exactament què representaven, però sí que es pot afirmar que era quelcom religiós. En algunes cançons i llegendes l'ase pren el lloc a la mula. Això ens ajuda entendre perquè al País Basc és l'Ase Roig qui s'apareix als qui tenen relació amb el Diable o que, arreu d'Europa, sovint aquesta divinitat precristiana pren la forma de l'ase. Per aquest motiu podem ara comprendre per què Tertul·lià, al seu llibre destinat A les Nacions, retreia als no-cristians que "vosaltres adoreu tota mena d'ases" i que justament aquests gentils també retraguessin als seguidors de Crist que adressin un déu-ase, un déu amb cap d'ase. Amb encert ha apuntat En Louis Charbonneau-Lassay, a El Bestiario de Cristo, que "l'ase sembla haver-se acostat a la Persona de Jesucrist més que qualsevol altre animal domèstic".

El bou de la cova. Figura d'En Joan Serramià

Els antecedents més immediats d'aquesta divinitat cristiana amb cap d'ase cal veure'ls a la mitologia egípcia. Segons la Claude-Brigitte Carcenac, "sovint Seth és descrit sota l'aspecte d'un ase pèl-roig, com a Edfu, per exemple, o, fins i tot, en nombrosos papirs grecs, com un home amb cap d'ase". I per aquesta raó, la Carcenac creu que "un egipci no se sorprendria de saber que Jesús muntava un ase; l'escena li semblaria absolutament conforme al mite osiriàc". De la mateixa manera que els primers cristians no s'havien de sorprendre si trobaven el seu déu representat al costat d'una mula o d'un ase. L'ase, doncs, en tant que ase o en forma de mula, té, alhora, un paper rellevant al pessebre, al costat del bou, llevat dels casos en què hi apareixen els dos, com en una cançó que em recorda la Teresa Clota, apresada a l'any 1949 al Col·legi de monges carmelites de Manlleu, i que fa: "El bou, la mula i l'ase/ donen escalfor a l'Infant;/ que Déu ens ompli la casa/ de l'escalfor més brillant".

Mula del pessebre. Figura d'En Joan Serramià

Aquests animals domèstics no figuren en cap relat evangelista canònic. Mateu i Lluc són els dos únics que parlen de l'Epifania de Jesús i que en donen algun detall. El primer esmenta l'interès d'Herodes per conèixer l'infant i descriu l'adoració d'"uns mags vinguts d'orient"; mentre el segon només anota la visita d'uns pastors. I si, per Mateu, tot té lloc en una casa, per Lluc els fets passen en una posada. Res, per tant, de cova, ni de bou, ni de mula.

Una observació idèntica és, alhora, sostinguda per En Pepe Rodríguez, pel qual, “en els Evangelis no hi ha cap text que pugui justificar l'escenificació del naixement de Jesús en una cova o la col·laboració abnegada del bou i l'ase escalfant l'infant diví”. Però, tanmateix, i atès que tant l'un com l'altre són les bèsties indispensables en la imatgeria del naixement i del futur pessebre, és evident que no poden provenir pas de la tradició judeo-catòlica, que, en cap moment, no la va ni introduir ni imposar en la seva litúrgia, sinó que formen part del llegat religiós precristià. I així ho rubrica En Joan Soler: “En realitat, ni el bou ni la mula apareixen en el relat evangèlic; són incorporats per la tradició com a velles divinitats cereals”. En aquest sentit, l'encerta En Violant i Simorra quan assegura que el bou i la mula “podrien ser reminiscències de les representacions simbòliques antigues”. En conseqüència, no s'estranya que “el mateix sant Ambrós veu en l'ase la representació dels gentils” i que Gregori Nazianzè el presenti “com portant el pes de la idolatria”.

Per això, sempre és un bou el que, llaurant, troba les imatges de les Maresdedéu; i justament per això el déu egipci Apis és un bou. També són representats en forma de toro o bou els antics déus orientals Shiva, Visnú i Krisna. El ritus central del mitraisme, que imitava l'acte del déu Mitra, és el sacrifici del bou sagrat. Segons En Jeffrey Burton Russell, “el mitraisme i el cristianisme aparegueren més o menys al mateix temps, i es pot postular una influència mútua de les seves idees, almenys a nivell popular”. Per això mateix, a Geòrgia, per Sant Jordi, hom sacrificava un bou i en repartia la carn entre els assistents a la cerimònia, que la menjaven quasi com si es tractés d'una comunió. No és d'estranyar, tampoc, que en la cultura ibèrica el bou fos una divinitat agrària i lunar, relacionada amb la fecunditat i que, consegüentment, la nostra tradicional escudella de Nadal hagi de contenir la carn de bou entre les seves “quatre carns” indispensables que la componen.

Així mateix, com que el lloc d'aquest bou és l'interior d'una cova, es pot relacionar amb facilitat amb Beigorri, la vedella vermella que esdevé el geni guardià de les coves basques; o amb Txekorgorri, un jòneg vermell que habita en certes grutes d'Euskadi, o amb Zezengorri, el toro vermell que guarda d'altres coves i grutes i que, en algunes ocasions, esdevé un toro d'or. I encara es pot identificar amb Txalgorri, el toro vermell, que, segons l'Olivier de Marliave, “acompanya Mari o la seva família en el món subterrani”. Mari és la gran divinitat femenina dels bascos que, segons alguns antropòlegs, té l'origen als temps neolítics i que, modernament, s'acabarà barrejant amb la Mare de Déu catòlica. Conformement, en algunes llegendes, també Mari es relaciona amb Beigorri i, en d'altres, aquesta vedella o vaca vermella viu directament en un Marizulo: és a dir, en una cova de Mari. D'acord amb En Barandiarán, l'ihizi, un animal salvatge que viu a les coves, “apareix sota la figura de toro vermell a les cavernes d'Otsibarre (Camou), al Leizezulo del mont Lapar i d'Oxabio (Lizarza), d'Usategi (Ataun), d'Askaata (Ataun), de la Cova del toro al mont Kapildui, d'Okina, al poble d'aquest nom”. El color vermell d'aquest bou guardià de les coves basques és transcendental a fi d'establir una connexió amb el nostre bou del pessebre, perquè a Catalunya, tot i no haver-hi gairebé res escrit, el que sí que sabem –per mitjà de l'Amades– és que, mentre la mula ha de ser necessàriament negra o falba, “el bou porta unes grosses banyes i va pintat de roig pàl·lid”. I En Joan Soler encara ens innova: “Es diu que el bou de l'establa era roig daurat i que el Nen Jesús li va tocar el front i li va sortir una estela blanca”. Tot i que ell mateix ho comentí de passada, sense veure-hi cap relació de fons, em sembla evident que hi ha un vincle entre aquest bou roig del naixement i el bou roig del bestiar fantàstic del Capcir, Conflent i Vallespir, que sortia per Carnestoltes, i de qui En Soler ens comenta que “fa pensar en l'ase roig o cavall infernal, comú a tot el vessant nord del Pirineu”.

Per acabar-ho de reblar, la relació entre el bou i el Nadal es dona en algunes contrades basques, car En Barandiarán explica que el soc que s'encenia la Nit de Nadal a la llar era transportat fins a la cuina per una parella de bous. Fet que té relació, alhora, amb la festa nadalenca del Pi de Centelles, arbre sagrat que també és traslladat a l'Església del poble en un carro tirat per bous.

Els pastors

Un altre element essencial del pessebre són els pastors. Per les cançons de Nadal i al llarg de la literatura neotestamentària es veu una relació estretíssima entre Déu i els pastors. I el mateix Crist s'ha identificat tant amb un anyell com amb un pastor. Des d'aquesta vessant, pren un gran sentit que siguin justament els pastors els primers de rebre la bona nova del naixement diví i els primers a adorar-lo. Així ens és descrit en Lluc i així s'escenifica en alguns autosacramentals i també al pessebre, a l'Anunciata: és una revelació nocturna que s'adiu perfectament amb d'altres celebracions rituals o d'iniciació precristianes que duraven fins a l'alba, entre les quals hi ha la famosa “Missa del Gall” o les juntes de bruixes.

Doncs, bé: En Barandiarán, al seu Diccionario de Mitología Vasca, ens apunta que el principal déu èuskar, Basajaun, “és el geni protector dels ramats” i vetlla cada nit el bon son dels pastors. Sense menystenir, alhora, que la Nit de Nadal és també anomenada la Nit de les Bruixes. I per això mateix l'Amades hi insistia: “La intensa intervenció dels pastors en el pessebre i l'ambient de musicalitat que l'envaeix no són pas casuals ni arbitraris, i lògicament han d'obeir a un origen molt anterior al pessebre i a ben segur aliè al sagrat Misteri del naixement del Messies”. En aquest sentit és prou sabut que una de les figuretes més representatives del nostre pessebre és el pastor que porta un xai a

coll com a ofrena a l'infant diví. Per aquest etnòleg i folklorista, “és potser la més universal de les figures profanes i el més conegut dels personatges que van a adorar” i “abans figurava profusament en totes les parades i era la figura obligada en tots els pessebres familiars”. No costa gaire de veure-hi la figura del Bon Pastor, un dels símbols més difosos del cristianisme primitiu. Són diversos els estudiosos que ha trobat els antecedents d'aquesta imatge entre els hitites i el món mesopotàmic, representat com el portador d'ofrenes par al sacrifici de la divinitat. Després o, potser a través d'una altra tradició espiritual, la veiem al món grec i al món romà ja identificat a Hermes, un vell déu dels ramats conservat amb idèntica iconografia, batejat també per Aristòfanes com a “el Déu dels pastors”, el mateix epítet que tenia el déu Pan. Segons En Benito Gerónimo Feyjoó, “el déu Pan tenia especialíssim culte entre els Pastors, com a singular patró seu. Així, Ovidi li diu Déu del Ramat; i Virgili i altres poetes ja [l'anomenen] Déu dels Pastors”. Per ell, “molts erudits són del parer que el déu Pan, Sàtirs, Silvans, Íncubes i Faunes, tots eren una mateixa cosa sota diferents noms”. Hi ha, doncs, una relació directa entre certes divinitzacions arcaïques i la figura dels pastors, que sembla haver arribat fins al Nadal actual i, encara, més concretament, fins al pessebre.

El bon pastor grec i el romà

La filosa

Evidentment, al pessebre no hi pot manca la filosa. L'Amades és categòric, puix ens diu que “no es comprendria un pessebre popular sense dona que fila”. Ultra el fet que Penèlope es va passar la vida filant, esperant que Ulisses tornés i que el principal personatge del món mític mallorquí és “la Balanguera” (que “fila que fila sa filosa”), també Mari, la gran deessa basca, és representada filant a l'entrada d'algunes coves. Segons En Barandiarán, “a Zarauz diuen que Mari desfà el fil de la madeixa amb una debanadora d'or. També expliquen a Amezketa que Mari té una debanadora d'or a [la muntanya d'] Aralar”. En aquest sentit, En Resurrección Marí de Azkue recull que Mari s'estava set anys a les penyes d'Amboto i set anys al mont Gorbea. I, “quan d'Amboto va a Gorbea, porta una filosa a la cintura amb cerro d'estopa i, tal com hi va, fila movent el fus”.

Ara, no se'm fa estrany que Penèlope descosís de nit el que cosia de dia, ni que la seva obra tèxtil fos una mortalla: cosa que ens la mostra com un ésser relacionat amb la mort i el més enllà, sobretot si tenim també present que l'Odissea té entrelligats fragments de rituals d'iniciació. Des d'aquest vessant, tampoc no és gratuït que la companya d'Ulisses en el seu periple sigui Atena, de qui En Pierre Grimal ens diu que “en el seu caràcter de deessa de l'activitat intel·ligent, protegeix les filadores, teixidores i broadores”. Per la qual cosa, la seva estàtua, el Pal·ladi, en descendir miraculosament del cel, du a la mà esquerra “una filosa i un fus”.

En aquest caient, no és d'estranyar que les xanes asturianes –una barreja de fada i dona d'aigua– també “filen en filoses d'or”, segons reporta En Constantino Cabal a la seva Mitologia Ibérica. O que la gran fada Melusina –que té dues germanes més– sigui també una teixidora i visqui dins d'un llac, al mig del bosc.

Això establiria una connexió directa amb les tres Moires gregues, que presidien el naixement, el casament i la mort, i regulaven la vida amb l'ajut d'un fil. A Roma, aquestes divinitats es deien Parques, regien el Destí i eren també anomenades les “Tres Fades”. Per En Claude Gignebert la relació de la filosa amb personatges mitològics serien els trets “d'una religió que treia del gest quotidià de la filosa la certesa d'un lligam amb el més enllà”.

L'Azkue ens detalla que “el sopar que solen tenir les filadores a l'entorn de la mitja nit es diu sopar de bruixes”. Amb la qual cosa ara tenim una relació directa entre la filosa i alguna mena de sacerdotessa arcaïca, que lligava la vida terrenal amb la vida celestial. El seu vincle amb el Nadal ens el torna a revelar l'Azkue, puix comenta que “també es diu sopar de bruixes el sopar que es té després de la Missa del gall”.

Congruentment, i per això mateix, en un intent d'aproximar la religió primitiva amb la que estava naixent, hom ha elaborat a les cançons populars de Nadal, que també “La Mare de Déu/ quan era xiqueta/ anava a costura// [...]. Filava finet/ i teixia beta,/ cosia vestits/ per 'nà endreçadeta.// En un coixinet/ hi feia puntetes;/ el coixí era d'or,/ les puntes de seda”. I amb la mateixa naturalitat ens és descrita cosint en algunes representacions teatrals d'Els Pastorets, en el moment de l'Anunciació, com així s'esdevenia alhora en la predita cançó, en què Maria, tot cosint, “feia oració/ agenolladeta/ estant retirada/ dins una cambreta.// L'àngel hi va entrar/ per la finestreta”.

La cova

Però no només fent anar Maria a costura, el cristianisme intentava apropar-la a Mari i a les divinitats filadores arcaïques: el fet mateix que se l'adori en una cova és un dels senyals més reveladors del que vinc exposant, per tal com Mari també era venerada a les coves. Els bascos de molts pobles hi anaven en processó i li portaven regals. Si

ens hi fixem bé, el nostre pessebre tradicional també imita una processó, on tota mena de gents, seguint un camí, porta regals fins a una cova.

Cal veure les coves, doncs, com l'espai de revelació ritual per excel·lència. Una gran part dels cultes antics tenien lloc al seu interior. D'acord amb En Félix Placer, que ha estudiat la religió a Euskal Herria, "certs llocs posseeixen un profund significat simbòlic, antropològic-religiós primitiu, que ha perdurat en el temps. Un dels més significatius són les coves, autèntics santuaris mífics de religiositat prehistòrica". Encara que alguns prehistoriadors no tinguin clar quina mena de rituals s'executaven a les coves, almenys asseguruen, com l'André Laroie-Gournan a Las religiones de la Prehistòria, que es tracta de "santuaries" que "presenten indicis d'una freqüentació intensa", i adverteix que "la certesa de ritus és cosa adquirida". Per En Mircea Eliade, una gran part dels rituals religiosos "estan relacionats amb les coves i les esquerdes de les muntanyes, símbols de la matriu de la Mare Terra", especialment perquè "les caveres desenvoluparen una funció en les iniciacions prehistòriques". No hem de perdre de vista que, fins fa quatre dies, a Euskadi els akelarres s'esdevenien a les coves. En Txema Hornilla assegura a Zamalzaín el Chamán y los magos del carnaval vasco, que "també els akelarres tenen un esquema iniciàtic ben apreciable, i una de les seves finalitats és encara formar fetillers". Per ell, "hi ha una continuïtat entre els actes i l'esperit d'aquests conciliàbuls de bruixes i d'altres de prehistòrics que tingueren lloc en els mateixos escenaris".

Per això, atesa la sovintejada identificació de les bruixes i les fades, i atès que, en molts casos, aquestes tenen el seu habitatge en coves i grutes, no ens hauria d'estranyar que també les Mares de Déu hagin tingut el seu lloc de culte primitiu a les coves, abans que haguessin estat traslladades a les ermites i esglésies. En algun cas molt concret, fins i tot, la Mare de Déu és trobada en una cova de fades. Aquest és el cas que recull En Pep Coll a Gramuntill, entre el Collegats, on hi ha un Forat de les Encantades, "una espluga on fa molts anys van trobar la Mare de Déu del poble i la van pujar a l'església". Per En Coll, "aquest és el primer cas que sentim d'una marededéu trobada en una cova d'encantades". I el fet li sembla tan sorprenent que no es pot estar d'escriure que això "ens fa sospitar si en realitat no es tracta d'una encantada disfressada". I, així com Mari, segons En Marliave, "posseeix el domini del Cel", Maria és també "la reina dels Cels".

La bugadera

És una altra figura indispensable del nostre pessebre. Per l'Amades, "en el pessebre popular és obligat que hi hagi un riu fet amb una tira de vidre, un bocí de llauna ben lluent o un cartó recobert amb paper d'estany del que embolica la xocolata. Vora d'aquest riu, és obligat de situar-hi la bugadera". És a dir que no hi pot haver pessebre sense bugadera, ni bugadera sense un riu. Per més que avui dia la puguem veure com una dona normal, que renta en el que ens podria semblar una feina domèstica com una altra, la seva relació amb les goges, les encantades i les dones d'aigua és indefugible, car si hi ha quelcom que les identifiqui a totes és el fet de rentar roba. Per En Xavier Cortadelles, "deien els vells i les velles de Corçà que, a la nit, les goges sortien i anaven a rentar roba al pont d'en Naro. La bugada, sobretot si la roba és de color blanc, queda molt millor quan es renta a la llum de la lluna".

La bugadera del pessebre

Així mateix, la Maria Enrich ens recorda que "hi ha una llegenda popular del Pirineu, segons la qual, a les nits d'estiu, les fades fan bugada al riu". I idènticament s'esdevé amb les encantades i dones d'aigua. En Manuel Cortès ens explica que aquestes, a "Pessonada s'amagaven a la coma Ampla, a la vessant Nord de la muntanya de Sant Corneli, i baixaven de nit a rentar roba al riu". Per tant, és inqüestionable a hores d'ara que la rentadora o bugadera del pessebre té una connexió ineludible amb el món màgic de la fantasia popular. Però aquestes dones no són meres invencions de la rondallística, sinó que vindrien a ser la continuïtat d'antigues divinitats o esperits divins. Per l'Amades és evident que "les dones d'aigua, les encantades i les bruixes, [són] succedànies de les velles divinitats desbancades" per la nova religió catòlica. I per En Joan Soler i Amigó, les dones d'aigua són "deïtats o esperits femenins de les aigües dolces, de les fonts torrents, salts d'aigua, gorgs", que vindrien a formar part del culte popular. Jo estic convençut que aquestes dones d'aigua o encantades s'acabarien identificant amb la Mare de Déu, perquè aquesta en l'imaginari del país sovint també fa de bugadera, tal com ho recull l'Amades al seu Folklore de Catalunya: "Quan la Mare de Déu rentava la robeta del seu infantó al riu, l'espinalba o arç blanc li deturava i recollia les peces de roba". I l'Andreu Ferrer ens adverteix a les Llegendes de les Balears, que a Lloseta, a Mallorca, "devora la capelleta de la Mare de Déu del Cocó, hi ha unes penyes que el poble coneix bé. Una d'elles és planera i diuen que damunt ella la Mare de Déu hi rentava la robeta del Bon Jesús". És així com aquesta vella divinitat femenina, vinculada als llocs d'aigües sagrades, i amb actitud de bugadera, quedaria fossilitzada en una figura del pessebre.

El caganer

Finalment, hom ha remarcat que "la figura més popular del pessebre català" és el caganer. Per l'Amades, "aquesta figura era obligada en els pessebres vuitcentistes", la qual cosa ens deixa entrellucar la seva transcendència ja en

temps passats, que podria ser molt més gran si no fos que, com ens avisa l'Amades, “atesa la grolleria del tema, els tractadistes sens dubte han tingut interès a eludir-lo”. D'entrada, doncs, sobta que quelcom relacionat amb la merda pugui tenir cabuda dintre d'una representació que pretén reivindicar la puresa del Nadal i del naixement de Crist. Com era previsible, les figures i elements iconogràfics de caire escatològic es troben en les més diverses cultures i mitologies. Tal com han indicat En Jordi Arruga i En Josep Mañà, al seu preciosíssim llibre *El Caganer*, “entre els personatges més antics d'aquesta iconografia hi ha unes estàtues egípcies de bronze que reproduïen divinitats, les quals són possiblement caganers”. En John Gregory Bourke, al llibre *Escatología y civilización*, ens innova que els romans i els egipcis “crearen algunes divinitats dels excrements”. I assegura que “el Pet era una divinitat dels antics egipcis, la personificació d'una funció natural, i era representat com un nen arrupit que semblava que feia un esforç”.

Pel que fa als vincles entre la defecació i alguna forma de religiositat, tenim –tal com ens adverteix En Pepe Rodríguez– que al cadirat de la catedral de Ciudad Rodrigo, a Salamanca, hi ha un caganer, i un altre amb barretina és representat en una gàrgola del portal de Sant Lu de la Seu de Barcelona. Fins i tot, podem trobar en el nostre rondallari, una certa relació entre la visió, la merda i la sacralitat. La qual cosa ha fet dir a En Joan Soler que “hi ha una sorprenent relació entre els excrements i l'or”. Però l'or, des de l'antic Egipte fins fa molt poc, és l'element sagrat per excel·lència, símbol universal de la divinitat.

A mi em sembla evident que antigament hi havia una connexió explícita entre la defecació i una forma de l'espiritualitat. Ens hi apropiaria moltíssim el fet que En Bourke ens descrigui algunes cerimònies d'iniciació arcaïques en què hi intervenen ofrenes d'excrements o esperits relacionats amb dejeccions. Així mateix, En Victor Witter Turner, en el seu estudi sobre la iniciació dels Ndembu, a Zambia, i de la simbologia emprada en els rituals, ha arguït, segons la Jean La Fontaine, “que tots els símbols combinen referències a productes corporals, com la sang, la llet, el semen i els fems”. És a dir, que la connexió entre la merda i el fet religiós es torna a fer evident. El significat d'aquest vincle, avui dia, és totalment velat, però jo crec que s'hauria d'intuir amb la neteja fecal que produeixen certs enteògens quan s'ingereixen a fi de provocar visions místiques. L'antropòleg Josep M. Fericgla explica al seu llibre *Els jívaros*, caçadors de somnis, que així li esdevingué en prendre l'aiahuasca entre els indis shuar, poc abans que la seva consciència fos alterada.

És, finalment, a la rondalla d'En Patufet on acabem de veure la relació directa entre un ritual d'iniciació i el bou. En el conte català, En Patufet és ingerit per un bou i posteriorment alliberat per la intercessió de la seva mare, que alimenta la bèstia fins que es tira un pet, amb el qual surt expel·lit En Patufet. Però en el relat basc de la mateixa rondalla, s'hi donen uns elements que la nostra tradició ha oblidat o esborrat. En Patufet –que ara es diu Barbantxo o Kukubiltxo– s'ajunta amb un grup de vailets que van a catecisme. Per l'Hornilla, que ha estudiat la relació d'aquest conte amb el xamanisme, sembla evident que el fet, “en versió precristiana, potser tingui un altre sentit, igualment relacionat amb alguna mena d'ensinistrament religiós”. I reconeix que, “tot i que les versions més simples que es conserven reproduïen, comunament, tan sols el passatge de la vaca devorant el nan”, en d'altres, “Barbantxo passa per tota una sèrie d'iniciacions successives”, que comencen per la caiguda del protagonista dins d'una olla i que acaben amb la defecació de la vaca i l'expulsió del nen entre els excrements. Diu la rondalla basca: “Quan la vaca evacuà el ventre, allà sortí el nostre pobre Barbantxo, tot tacat de femta”, si bé una altra versió ens innova que “sortí en els fems de la vaca”. En Luis de Barandiarán, a la seva *Antología de fábulas, cuentos y leyendas del País Vasco*, ha recollit la mateixa rondalla, però aplicada a una noia. Es diu Baratxuri i també acaba sortint de la vaca, “juntament amb els fems”, mercès a l'ajut maternal.

La connexió, doncs, entre els fems, un ritual d'iniciació, i el renaixement són ara ben clars. Tant es donen en el món masculí com femení. En ambdós casos, les funcions de la mare en tot l'assumpte de l'alimentació i de la posterior extracció del novici és, alhora, capital per entendre que som davant d'un acte ritual, car el paper de la mare, de la germana o d'una vella indeterminada és clau a fi de copsar tota la magnitud d'una veritable iniciació. I així mateix ho va veure l'Amades, car, per ell, dins el cercle de rondalles que evidencien les restes d'antics ritus iniciàtics, “hi havia i hi ha encara iniciacions per a fer tornar un noi home, com per exemple en Patufet”. I hi insisteix: “En Patufet engolit per un bou i tornat a expel·lir recorda una cerimònia de naixement iniciàtic”.

Ara bé, En Vladimir Propp, a *Las raíces históricas del cuento*, en estudiar les bosses de pell i la seva utilització en la formació dels xamans, ens exposa que l'iniciat es trasllada d'una realitat a una altra transformat en un animal. Però “en el conte es troba molt difosa la següent forma de trasllat: l'heroi no es transforma en un animal, sinó que s'introdueix a dins de la seva pell”. A més del trasllat arcaic del novici fent servir un ocell, “trobem també, al costat d'això, el cavall, la vaca i el bou”. És a dir, que si tenim en compte, que en molts d'aquests rituals, el bou o la vaca de les narracions no eren res més que la seva pell, en forma d'ordre, embolcallant el neòfit, sembla prou conjecturable que la mare, més que engreixar la bèstia, alimenta el propi fill, en una experiència que podia arribar a durar, fins i tot,

mesos. I és més que possible que els excrements de l'animal que permeten la sortida d'En Patufet a una realitat diferent, no fossin res més que els mateixos excrements de l'iniciat.

Ara finalment, i a vista de tot plegat, tenim prous elements etnològics per poder suggerir que el caganer, posat a sota el pont –del trànsit místic– o al costat del portal del naixement, podria venir a ser una mena d'indicador de la proximitat de la revelació divina.

Jordi Bilbeny